297
B46g

SAMMLUNG
GEMEINVERSTÄNDLICHER
VORTRÄGE

118

BERTHOLET

DIE GEGENWÄRTIGE GESTALT DES ISLAMS

1926
J.C.B.MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE

LEHRBUCH DER RELIGIONSGESCHICHTE

Vierte, vollständig neubearbeitete Auflage in Verbindung mit Professor B. Ankermann Berlin, Professor A. Brückner Berlin, Professor L. A. Deubner Freiburg i. Br., Professor K. Florenz Hamburg, Professor O. Franke Berlin, Professor V. Grönbech Kopenhagen, Konsistorialrat Fr. Jeremias Magdeburg, Professor Sten Konow Kristiania, Oberbibliothekar H. O. Lange Kopenhagen, Rev. Canon J. A. Mac Culloch Bridge of Allan, Professor M. P. Nilsson Lund, Professor G. Snouck-Hurgronje Leiden

herausgegeben von

ALFRED BERTHOLET

und

EDVARD LEHMANN

ZWEI BÄNDE

Geheftet M. 38.—, in Halbleder gebunden M. 52.—.

Band I: 1925. Großoktav. VIII, 756 Seiten.

Band II: 1925. Großoktav. VI, 732 Seiten.

Inhalt des ersten Bandes: Zur Geschichte der Religionsgeschichte. Von E. Lehmann. Erscheinungs- und Ideenwelt der Religion. Von E. Lehmann. Die Religion der Naturvölker. Von B. Ankermann. Die Chinesen. Von O. Franke. Die Japaner. Von K. Florenz. Die Aegypter. Von H. O. Lange. Semitische Völker in Vorderasien. Von F. Jeremias. Der Islam. Von C. Snouck-Hurgronje. / Inhalt des zweiten Bandes: Die Inder. Von S. Konow. Die Perser. Von E. Lehmann. Die Griechen. Von M. P. Nilsson. Die Römer. Von L. Deubner. Slaven und Litauer. Von A. Brückner. Die Germanen. Von V. Grönbech. Die Kelten. Von S. A. Mac Culloch.

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Neue Preise

Für die drei gemeinverständlichen Sammlungen

Philosophie und Geschichte
Recht und Staat
Sammlung gemeinverständlicher Vorträge aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte

werden mit sofortiger Wirkung folgende *Einheitspreise* festgesetzt:

Jedes Heft im Einzelverkauf M. 1.80
Jedes Heft in der Subskription M. 1.50

Im *Serienbezug* kosten:

Recht und Staat 1-50: M. 60.-
Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 1-100: M. 120.-

Die bisherigen Preise treten damit ausser Kraft

Tübingen, den 16. April 1928.

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)

SAMMLUNG GEMEINVERSTÄNDLICHER
VORTRÄGE UND SCHRIFTEN AUS DEM GEBIET
DER THEOLOGIE UND RELIGIONSGESCHICHTE

118

DIE GEGENWÄRTIGE GESTALT DES ISLAMS

VON

ALFRED BERTHOLET
PROFESSOR IN GÖTTINGEN

1 9 2 6

VERLAG VON J. C. B. MOHR ‹PAUL SIEBECK›
TÜBINGEN

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

297
B46g

Der nachstehende Vortrag wurde am 8. Juli 1925 an der Allgemeinen Hannoverschen Missionskonferenz zu Göttingen gehalten.

P 60466

Hochansehnliche Versammlung.

Lassen Sie mich zuerst der Freude darüber Ausdruck geben, daß vor diesem Forum ein Religionshistoriker mit einem Vortrag aus dem Gebiete seiner Wissenschaft zu Worte kommen darf: Das ist der Ausdruck der erfreulichen Tatsache, daß die Mission der Gegenwart ein gesteigertes Gewicht auf den Zusammenhang mit der religionsgeschichtlichen Forschung legt. Und wenn sie sich davon Nutzen für die Erfüllung ihrer eigenen Aufgaben verspricht, so darf der Religionshistoriker seinerseits dankbar anerkennen, was eindringende Arbeit bewährter Missionare zur Förderung religionsgeschichtlicher Kenntnisse beigetragen hat und stets aufs Neue beiträgt.

Wenn ich in dieser Stunde über die gegenwärtige Gestalt des Islams zu reden unternommen habe, so bin ich mir wohl bewußt, einer Aufgabe gegenüberzustehen, die im Rahmen eines einzelnen Vortrages nur ganz fragmentarisch zu lösen ist. Schon der Begriff Islam ist von einer Weite, die an sich ein Problem darstellt; denn er ist nicht bloß Bezeichnung einer Religion, sondern bezeichnet zugleich eine politische, soziale, wirtschaftliche und kulturelle Größe, und das alles bildet zusammen eine innere, im Grunde unlösbare Einheit, so daß jede Beschränkung auf eine seiner Seiten notwendig nur Unvollkommenheit ergibt. Und doch muß ich mir Beschränkung auferlegen, wenn ich nicht von vornherein der Fülle des Materials und der Vieldeutigkeit der Gesichtspunkte unterliegen will. Ich möchte denn also versuchen, vom Islam als Religion zu sprechen, und wenn ich sage: „die gegenwärtige Gestalt des Islams", so bringe ich damit schon

zum Ausdruck, daß es Gestalt und Gestalt des Islams gibt und die gegenwärtige vielleicht etwas anderes ist, als was sie einst in der Vergangenheit war; vom Standpunkt des Religionshistorikers aus eine Selbstverständlichkeit; denn alles Geschichtliche (und Religion ist Geschichte) wechselt und wandelt sich in der Zeit. Aber der Laie in religionswissenschaftlichen Dingen ist vielleicht gewöhnt, einer geradezu landläufig gewordenen Auffassung folgend, den Islam als eine starre, unbewegliche und nicht entwicklungsfähige Größe anzusehen. Gilt denn nicht vom Orient, daß ihm 1000 Jahre sind wie ein Tag? Hell [1]) hat es z. B. von den Liedern der Beduinen in der Gegenwart gezeigt, wie ihre Themen, die Beschreibung von Kamelen, die Klage um die verlorene Geliebte, von jeher die gleichen geblieben sind. Aber was bedeuten die Beduinen heute für den Islam? Ein Segensspruch über dem Grab eines gefallenen Stammesbruders und ein gelegentlicher Stoßseufzer in schwerer Not sind vielleicht die einzigen Anzeichen ihrer Zugehörigkeit zu ihm [2]).

Und das mag gleich daran erinnern, wie dünn die Tünche des Islams ist, die uns an so vielen seiner Anhänger entgegentritt. „Man hat es mit der Abschaffung von heidnischen Bräuchen nicht eilig. Nur einige Speise- und Reinigungsvorschriften werden eingeschärft", hat G. Simon [3]) von den Muhammedanern des Holländischen Archipels gesagt, und im Blick auf Ostafrika konnte Klamroth [4]) seiner Verwunderung darüber Ausdruck geben, daß ein Islam, wie man ihn auf Grund des Korans konstruieren könnte, im ganzen Lande unbekannt sei. Wiederum gibt es in Westafrika vom überzeugten Muhammedaner Timbos oder Kanos bis zum Buschneger, dessen Religionsübung sich darauf beschränkt, in Kleidung und im Nachsprechen einiger unverstandener Formeln oder Umhängen eines Amulettes sich den Gliedern der vornehmeren Religionsgenossenschaft anzunähern, zahlreiche Zwischenstufen der Bekehrung [5]). Die Gestalt jenes Emir Bescher im Libanon, der heute die Moschee, morgen die Kirche besucht und innerlich ein Heide ist [6]), gehört überhaupt

nicht zu den Seltenheiten. So zählt eine neuere Statistik der muslimischen Welt, welche die Gesamtzahl der Islambekenner auf 201 Millionen angibt, 60 Millionen als bloße Namen-Muslims, deren Religion, meist animistisch gefärbt, eigentlich heidnisch sei[7]). Dieser Umstand macht es um so schwieriger, sich in einer Zeichnung des Gesamtbildes des heutigen Islams versuchen zu wollen; denn alle Uniformierung ergäbe hier eine Karikatur.

In seinem Buche über Mission und Ausbreitung des Christentums hat v. Harnack[8]) gezeigt, wie die Umwandlung einer Volksreligion zu einer Weltreligion auf doppelte Weise geschehen könne: entweder durch Reduktion auf große Hauptpunkte oder durch Aufnahme einer Fülle neuer Elemente aus andern Religionen. Beides bewahrheitet sich in vollkommener Weise am Islam. Reduktion auf große Hauptpunkte: Man hat mit Recht immer wieder hingewiesen auf die Einfachheit der Verkündigung Muhammeds, und ohne Frage liegt in dieser Einfachheit ein Geheimnis ihres Erfolges. Die Verkündigung dreht sich um zwei Gedanken: Gott und die künftige Welt. Gott im Zentrum! Von einem muhammedanischen Heiligen wird uns erzählt[9]), der ununterbrochen das Wort Allah aussprach, bis er in die Ekstase der Gottesminne geriet. Da wurde sein Kopf von einem Stein getroffen und zerschmettert, so daß sein Blut auf die Erde floß; ausfließend aber schrieb es auf den Boden die Schriftzüge: „Allah“: das ist der charakteristische Ausdruck, wie der Gottesgedanke dem frommen Muslim in Fleisch und Blut übergegangen ist. Und Gott ist Einer. Am verpöntesten ist dem orthodoxen Muslim der *shirk*, die „Zugesellung“. So ist ihm am Christentum bekanntlich nichts unverständlicher als der Glaube an Jesu Gottessohnschaft und der Trinitätsgedanke, für den er kein Organ hat. Als beim Gebetsruf Samnûn einmal zu den Worten kam: „Ich bekenne, daß es keine Gottheit gibt außer Allah; ich bekenne, daß Muhammed der Gesandte Allahs ist“, sprach er die Worte: „O Gott, hättest Du nicht selbst die Rezitierung dieser

Worte anbefohlen, so würde ich Deinen Namen mit dem Muhammeds nicht in einem Atemzuge nennen“ [10]), und Sîdî l-ʿArbî d-Derqâuî, der Stifter des Derqâua-Ordens, gebot seinen Jüngern, bei der Rezitation des genannten Bekenntnisses nur seinen ersten Teil laut zu sprechen, den zweiten dagegen bloß im Geist zu erwähnen [11])! Die Kehrseite zu solch gelegentlicher Ueberspannung des Monotheismus Allahs bilden Schiiten, die heute noch Alivergötterer sind [12]).

Allahs Wesen ist ganz und gar Macht, so sehr, daß man sagen kann [13]), aus dem primären Glauben an diese schrankenlose Allmacht des Göttlichen sei die monotheistische Idee Muhammeds erst herausgewachsen, nicht der Protest gegen Polytheismus habe sie geschaffen. Darin ist der Islam so recht semitische Religion, wenn Tiele [14]) im Rechte war, den „theokratischen“ Gedanken eben im Sinne göttlicher Uebermacht als typisch-semitischen in Gegensatz zu stellen zum „theanthropischen“ der Indogermanen, wo die Grenzen von Gott und Mensch ineinander verfließen. Für den echten Muslim gibt es nur schlechthinnige Abhängigkeit; er ist Sklave Gottes; daher denn auch der Muslim beim Essen nicht, antiker Herrensitte folgend, zu Tische liegen darf, sondern sitzen muß mit der ausdrücklichen Begründung: „ich bin nur ein Sklave, esse und sitze wie ein Sklave“ [15]). Aus dieser Herrenmacht Gottes folgt, daß keines der existierenden Wesen irgendeine Wirkung hervorbringen kann; „sonst würde“, mit Senusis kleinem Katechismus zu sprechen [16]), der heute noch, über $^1/_2$ Jahrtausend nach seiner Entstehung, in der muhammedanischen Welt sehr viel gebraucht ist, „der Fall vorliegen, daß diese Wirkung vom Herrn, dem Erhabenen und Mächtigen, unabhängig wäre“. Er aber wirkt alles in allem und immer aufs Neue: denn nach orthodoxer Lehre tritt jedes einzelne Ding durch einen eigenen Schöpfungsakt Gottes in die Existenz [17]). Diese göttliche Allmacht kann sich bis zu göttlicher Willkür steigern (gelegentlich ist sogar von Gottes List die Rede) [18]); Gott ist so frei, daß ihn bei seinen Taten (nach desselben Senusi

Glaubenslehre) keine Absicht beschränkt[19]). In dieser unbegrenzten Macht liegen bekanntlich die Wurzeln der Prädestination. Es ist üblich geworden, alles, was uns an menschlicher Passivität und kultureller Rückständigkeit auf islamischem Gebiet begegnet, zu Lasten dieses Prädestinationsglaubens zu buchen. Gewiß fehlt es nicht an extremen Traditionen, wo die Vorherbestimmung sogar als Entschuldigung der Sünde verwendet wird: „Wie kannst du", läßt man z. B. Adam einmal sprechen[20]), welchen Mose für die von ihm begangene Erbsünde verantwortlich machen will, „mich wegen einer Sünde tadeln, die 50 000 Jahre lang von Gott beschlossen war"? Und als Entschuldigung dafür, daß ein Frommer einmal vom Erwerbsleben läßt, beruft er sich darauf, daß er einen gesunden Vogel einem kranken habe Nahrung bringen sehen: der Gott, der den ernährenden Vogel gesandt, kann auch ihn, den Frommen, nähren[21]). Gewiß! aber ein so gesteigerter Vorsehungsglaube oder der Prädestinationsgedanke m u ß keineswegs Inaktivität zur Folge haben. Bekanntlich hat Max Weber die These aufgestellt, daß im Calvinismus gerade der Prädestinationsgedanke der Erzeuger des Geistes des Kapitalismus geworden sei, sofern das Streben nach der Selbstvergewisserung, daß man in die Gnadenwahl mit eingeschlossen sei, zu rastloser Bewährung in der Berufsarbeit geführt habe. Ich will nicht untersuchen, inwiefern eine entsprechende These sich auf dem Boden des Islams bewahrheiten könnte[22]). Aber man wird darauf hinweisen dürfen, daß sein Prädestinationsglaube gelegentlich, zumal in Kampf und Schlacht, zu Höchstleistungen der Ansporn werden konnte, und nie wird man unter einseitiger Betonung religiöser Motive die Frage außer acht lassen dürfen, inwiefern klimatische, ethnographische, historische Bedingtheiten als Ursachen einer gewissen Indolenz und Passivität mit in Anschlag zu bringen sind. Zu den Wonnen des islamischen Himmels mag allerdings gehören, daß man nicht mehr zu arbeiten braucht[23]). Aber, um auf Erden zu bleiben, kann es Fälle geben, — ich gebe hier die Eindrücke Eduard Rüppels[24]) über seine Reise in

Abessinien wieder —, wo im Vergleich mit Christen Muhammedaner einmal als die arbeitsameren erscheinen. Ueberhaupt aber dürfte es sich vielleicht empfehlen, mit der Bezeichnung Fatalismus für die muhammedanische Ergebung, die der Ausfluß des Prädestinationsglaubens ist, etwas zurückzuhalten; denn wie ein so guter Kenner des Islams wie Snouck-Hurgronje[25]) betont: nicht ein blindes Fatum, sondern der persönliche Wille des Schöpfers und Lenkers des Weltalls ist es, der den Lauf der Dinge determiniert, so daß jede Betrachtung weltlicher Ereignisse für den Frommen mit einer Lobpreisung Allahs schließt. Uebrigens hat gegen den Mißbrauch fatalistischer Gedanken der Islam selber gelegentlich Front gemacht. So in der Tradition, Gott erhöre dreierlei Gebete nicht: wenn jemand in einem verfallenen Hause wohne und Gott bitte, daß es nicht einstürze, wenn er sein Hab und Gut auf die Straße lege und Gott bitte, daß er es schützen, wenn er sein Tier weglaufen lasse und Gott bitte, daß er es fangen möge[26]).

Gott und die künftige Welt nannte ich die Zentralgedanken muhammedanischer Verkündigung. Man versteht den Stifter des Islams nicht ohne Verständnis für die eschatologische Stimmung, von der seine Verkündigung getragen ist: der Mensch konfrontiert mit der Ewigkeit, mit ihren furchterregenden Schrecken, freilich auch mit ihren möglichen Wonnen: das bildet den eigentlichen Kern der Predigt Muhammeds. Und hier entdeckt man die große und durchgehende Linie, die den Islam nach rückwärts mit der Prophetie Israels und dem alten Christentum, allerdings auch mit dem Parsismus verbindet. Die Frage ist für uns nur, inwiefern diese Gedanken auch in der Gegenwart noch lebendig sind. Wenn ich recht sehe, sind sie es in hohem Maße. Man muß nur beobachten, mit wie viel Nachdruck noch in heutigen islamischen Predigten das Bild vom Zustand nach dem Grabe dem Hörer vor die Seele gerückt wird: „Klug ist der, der rüstet zu dem, was nach dem Tode kommt“[27]). Im Jahre 1905 entstand in Westafrika und besonders in Aschanti und dem Goldküstenhinterland

eine religiöse Erweckungsbewegung[28]). In ihrem Dienst stand die Verbreitung von Briefen angesehener Muslims aus Mekka. Da heißt es in einem derselben: „Es fehlt noch kurze Zeit, so wird man die Tür der Bekehrung zuschließen .... Der Tag der Auferstehung ist nahe .... Wer diesen Brief seinem Genossen vorliest, der erhält großen Lohn: ihm ist das Paradies vorbehalten. Wenn die Auferstehung Gottes geschieht, gibt es für ihn kein Gericht, nicht die geringste Qual steht ihm bevor. Wer aber den Brief nicht seinem Genossen sendet, dem ist das Feuer der Hölle bestimmt, ohne Zweifel, ohne Widerrede“[29]). Die Aussichten auf das Paradies, die Qualen der Hölle — das sind unerschöpfliche Themen, deren Behandlung ihre Wirkung auf empfängliche Menschenherzen, namentlich auch unter Heiden, die man zu gewinnen sucht, sicher nicht verfehlt. Man denke: wenn nur ein Glied von der Kette, die auf dem Halse der Höllenbewohner liegt, auf die Erde gelegt würde, so würde die Welt vor Hitze schmelzen[30])! Charakteristisch genug ist die Argumentation, mit der es ein angesehener muhammedanischer Theologe verteidigte, daß am 12. September 1898 gelegentlich der Thronbesteigung der Königin von Holland in Batavia ein islamisches Gebet für die Königin gesprochen worden war: nichts Unrechtes sei damit geschehen; denn es sei nur um Segnung der Königin in dieser Welt, nicht im Jenseits gebetet worden[31]). So genau weiß eine gewisse muhammedanische Theologie die Logik der Jenseitserwartung heute noch zu handhaben! Und höchste Achtung vor der Theologie wie auch vor dem Lehrer im allgemeinen ist im islamischen Volk verbreitet. Dem zur Hölle verurteilten Sünder winkt hier vielleicht sogar noch eine Hoffnung. Ein Gespräch ist uns überliefert[32]), in dem Gott den Engel Gabriel beauftragt, den Sünder zu fragen, ob er die Theologen geliebt oder an demselben Tisch mit einem solchen gesessen oder in der Nähe eines Theologen gewohnt habe oder ob wenigstens sein Name dem eines solchen gleiche oder ob er Freundschaft mit einem Manne gepflegt, der seinerseits die Theologen liebte. Gabriel überbringt

erst auf diese letzte Frage Gott ein Ja. Und Gott spricht darauf: „Nimm ihn an der Hand und führ' ihn in's Paradies; denn ich verzeihe ihm wegen des Segens, der von jenem Theologen ausströmt!"

Zweifellos liegt in der starken Jenseitsbetonung nicht nur das wirksamste Propagandamittel des Islams, sondern ein ganz gewaltiges Motiv der Steigerung des individuellen Verantwortlichkeitsgefühls, und das kommt wie kein zweites dem entgegen, daß der Islam im übrigen als Gesetzesreligion eine Religion der Observanz und des Gehorsams ist. Bekanntlich erstreckt sich für den Muhammedaner die Regelung von Gottes wegen bis auf die kleinsten Dinge des täglichen Lebens, bis auf den Gebrauch des Zahnstochers z. B., der ihm zur zweiten Natur werden soll[33]), ihm sogar noch den Todeskampf erleichtern wird[34]). Es ist bekannt, wie man sich einredete, in allen diesen Dingen nur Muhammeds eigenem Willen und Beispiel zu folgen, und auf den *ḥadîth*, die Ueberlieferung von seinem Verhalten und seinen Entscheidungen in allen nur erdenklichen Lebenslagen, gründet sich die *sunna*, die herkömmliche Gewohnheit.

Es fehlt der Gegenwart nicht an Bestrebungen, ihr alle mögliche Nachachtung zu verschaffen. So hören wir z. B. im osmanischen Reich von neueren Anweisungen an die Muftiämter, den Buchārī, dessen Ḥadîthsammlung zu sozusagen kanonischer Autorität gelangt ist, durch systematische Verteilung auf genügend viele Leute zu einer festgeregelten Zahl von 120 Lesungen im Monat zu bringen[35]). Von Java berichtet Simon[36]), wie die Kenntnis des muslimischen Gesetzes dem Volk immer mehr beigebracht werde und man billige arabische Werke in stets wachsender Zahl verbreite. Aus Togo erfahren wir von Protesten gegen das im Islam verbotene Zigarettenrauchen mit der drastischen Begründung, der Tabak entsprosse einem Boden, den der Teufel mit seinem Urin befeuchte[37]). Kein Wunder, wenn es den Engel vertreiben soll, den Allah dem Menschen als Begleiter sendet[38])! Gegen den Versuch, sich zur Rezitation von Koranversen

des Phonographen zu bedienen, erließ der strenge Sajjid Othman in Batavia in einem besonderen Fetwa einen erbitterten Protest[39]). Das alles und so manches Beispiel einer geradezu rührenden Treue kleiner Leute in der Beobachtung islamischer Gesetzesvorschriften[40]) schließt nicht aus, daß auf dem Boden ritueller Dinge die Geschichte des Islams eine Kette von Kompromissen darstellt. Von den bereits erwähnten vielen Namen-Muslims nicht zu sprechen, erinnere ich nur an die Sefewijje in Erdebil mit ihrer angeblichen Erlaubnis des Schweinefleischgenusses, der sonst als typisches Kennzeichen des Heidentums gilt[41]), und ihrer Aufhebung des Weinverbotes, die sie damit begründeten, daß Ali, der Abgott ihrer Lehre, derartige Beschränkungen unmöglich gutgeheißen haben könne[42]); ich erwähne, daß auch die Beschneidung, z. B. in Westafrika[43]), keineswegs allgemein ausgeführt wird. Ueber die Pilgerfahrt nach Mekka, die in den letzten Jahren vor dem Krieg rund etwa 100 000 nach der heiligen Stadt zog, 1914 aber nur noch 32 000[44]), gibt es schon aus islamischem Munde die herbe Kritik[45]): „Die Reichen pilgern zum Vergnügen, der Mittelstand, um Handel zu treiben, die Koranleser aus Hypokrisie, um sich hören und sehen zu lassen, die Armen, um zu betteln, und die Diebe, um zu stehlen."

Erst recht muß in der Gegenwart die ganze Auseinandersetzung des Islams mit der unaufhaltsam vordringenden Zivilisation und Kultur des Westens zu einer fortschreitenden Umbildung und Auflösung der *Sharia* d. h. des islamischen Gesetzes führen.

Man mache sich doch nur einmal klar, was es schon heißt, daß nach neuster Statistik nur 34 Millionen Muslims unter muhammedanischen Herrschern leben, alle übrigen dagegen unter fremder Herrschaft[46]). Man denke an die vielen muhammedanischen Kinder, die unter solchen Umständen in die Schulen der Franken gehen, man vergegenwärtige sich, daß nur in Deutschland noch kurz vor dem Krieg 400 Türken, 300 Perser, 250 Aegypter studierten[47])! Völker, die vor 50 Jahren noch dasselbe

Leben wie vor einem Jahrtausend führten, lesen heute die Zeitung und fahren in der Elektrischen [48]). Und vor allem: der muhammedanische Geschäftsmann ist erwacht [49]). Städte der Levante, die vor dem 19. Jahrhundert noch nicht existierten oder unbedeutende Orte waren, sind zu blühenden Handelsemporien geworden [50]), und daran hat der Islam selber seinen Teil; man hat geradezu von einem wirtschaftlichen Panislamismus zu sprechen angefangen in dem Sinn, daß der Reichtum der islamischen Welt dem islamischen Volk gehören müsse [51]). Nun freilich verbietet das islamische Gesetz das Zinsnehmen. So gehört zu den Gründen, die man für die Absetzung des marokkanischen Sultans ʿAbd al ʿAzīz anführte, u. a. die Zulassung der Banken, die Geldinteressen bewirkten, was eine große Sünde sei [52]). Und der Professorenrat einer islamischen Hochschule verwahrt sich ausdrücklich gegen die Beschäftigung einer diesem Lehrkörper angehörigen Person mit kaufmännischen Dingen, da das mit deren Standescharakter unverträglich sei, und verweigert gemeinsame Arbeit mit Zuwiderhandelnden [53]). Aber es gab von jeher Mittel und Wege, um sich mit dem Zinsverbot abzufinden. Schon im Mittelalter wußte man es durch einen doppelten fiktiven Kauf zu umgehen, und in der heutigen Praxis der Türken werden Darlehen meist so gegeben, daß man neben der nackten Summe, die man allerdings zinslos zurückerhält, dem Schuldner einen wertlosen oder einen geringen Wert-Gegenstand verkauft, dessen Preis die Zinssumme darstellt, die erst bei Rückzahlung des Kapitals fällig wird [54]). Die *hîla*'s, d. h. die Umgehungskniffe, haben sogar zu einem besonderen Literaturzweig Veranlassung gegeben. Entsprechend legt auch ein gelehrtes Fetwa des 1905 gestorbenen ägyptischen Mufti Schejch Muhammed ʿAbduh die glaubensgesetzliche Zulässigkeit des Sparkassengeschäftes und der Austeilgewinne für die islamische Gesellschaft dar [55]). Nicht minder wird das Versicherungsverbot bei aller theoretischen Anerkennung in praxi immer wieder übertreten [56]).

Und nicht nur das Geschäftliche schreitet vorwärts. Auch

eine entschiedene Wendung zu sozialem Fortschritt ist unverkennbar. Da stehen ja Männer und Frauen in der Fabrikarbeit nebeneinander[57]). Das führt uns auf das Problem der Frau im Islam. Ihre niedrige Stellung gehört zu den oft wiederholten axiomatischen Behauptungen. Sicher nicht ohne Grund, sind doch Diskussionen bekannt geworden über die Frage, ob Frauen überhaupt eine Seele hätten. Dr. Perron gegenüber, der in einer ausführlichen Monographie über die Stellung der Frau bei den Arabern zum Ergebnis kam, daß wir nur wenig Frauen auf dem Pfade islamischer Heiligkeit fänden, hat nun freilich Goldziher[58]) auf Grund reichen und überzeugenden Materiales eine Reihe von Gegenbeispielen ins Feld geführt. Bei Haussa und Fulbe war die Stellung der Frau von vornherein eine hohe und freie, und der Islam hat sie nicht unterdrückt[59]), und in bezug auf Vermögensrechte, in denen die islamische Frau von ihrem Gatten gänzlich unabhängig ist, steht sie sogar besser als die deutsche Frau nach dem Bürgerlichen Gesetzbuch da[60]). Aber den überzeugendsten Ausdruck der Minderwertigkeit der Stellung der Muhammedanerin findet man natürlich in der Tatsache der Polygamie: bekanntlich darf der freie Muslim bis zu vier Frauen zugleich haben. Immerhin ist das Bild de facto verschieden von dem, was es de jure sein könnte. Einen größeren Harem sich zu leisten, ist vor allem Sache des Vermögens des Mannes, und wenn in der Schule der Weisheit zu Darmstadt ein islamischer Sprecher letztes Jahr sagte, daß es in einer Stadt von 100000 nur 4—5 Häuser gebe, die zwei Frauen aufwiesen[61]), so mögen solche Verhältnisse tatsächlich vorkommen. Karstedt berichtet, daß er in einer Station am Tanganyikasee unter 300 Arabern nur einen gefunden habe, der mehr als eine Frau hatte[62]). Bemerkenswert ist, wie sich neuerdings muhammedanische Theologen um den Nachweis bemühen, daß die Polygamie im Koran sogar verboten sei: er gestatte dem Manne nämlich nicht nur eine Frau zu nehmen, sondern, wenn er gerecht sein zu können glaube, 2, 3 oder 4; nun verweisen sie auf eine Stelle, wo-

nach kein Mensch wirklich gerecht sein könne; da also die Voraussetzung für die Erlaubnis einer Mehrzahl von Frauen nicht zutreffe, sei koranisches Gebot: Monogamie! C. H. Becker[63]) sagt, er kenne unter den islamischen Modernisten nur einen — er meint, wie ich vermute, Khuda Bukhsh[64]) —, der diese rationalistische Spekulation verspotte und sich historisch und kritisch zum Problem stelle. Am schroffsten verwerfen die Polygamie heute der Bektaschi-Orden und der Babismus, der die Stellung der Frau überhaupt mit ganz besonderm Nachdruck zu heben sich bemüht. Freilich macht die Leichtigkeit islamischer Ehescheidung fast soviel wie Prostitution in Form einer gesetzlich legalen Ehe möglich[65]). Carl Nathanael Pischon, der langjährige Geistliche der Preußischen Gesandtschaft bei der Pforte, dem wir ein lehrreiches Buch über den Einfluß des Islams auf das häusliche, soziale und politische Leben seiner Bekenner verdanken, weiß von Frauen, die nacheinander 17mal, und von Männern, die nacheinander 25mal verheiratet waren[66]).

Aber es geht heute eine starke Bewegung durch die islamische Frauenwelt, und von allen Seiten, z. B. auch von Persien[67]), hört man, wie die Frau erwacht sei. Dabei sind die literarischen Vorkämpfer nicht nur Frauen wie z. B. die Türkin Fatmé Mukerrem[68]), sondern auch Männer wie der Aegypter Mansour Fahmy[69]). Tatsächlich findet man trotz allen Protesten, nicht zum mindesten übrigens seitens islamischer Frauen selber, welche größere Berührung mit der Oeffentlichkeit zum Teil als eine Art Entwürdigung empfinden, auf islamischem Boden heute Frauen als Aerztinnen, Apothekerinnen, Sekretärinnen, Beamtinnen aller Art[70]), und auf einem der letzten allgemeinen Kongresse der russischen Muslime wurde eine Frau, die zuvor eine islamische Frauenschule geleitet hatte, zum Kadi gewählt[71]). Gerade um die Schulbildung dreht sich vor allem der Kampf. Peking hat drei islamische Mädchenschulen[72]). Daß islamische Frauen übrigens auch in früheren Jahrhunderten an der Pflege der religiösen Wissenschaft viel mehr An-

teil genommen haben, als man gewöhnlich voraussetzt, hat uns wieder Goldziher gelehrt [73]).

Auf einem andern Gebiet, auf dem man von islamischer Rückständigkeit spricht, vollzieht sich gewissermaßen automatisch ein Wandel: das ist die Sklavenfrage; denn legitim können zu Sklaven nur Kriegsgefangene gemacht werden. Es bedürfte für den Islam also erst neuer siegreicher Kriege, um zu neuen Sklaven zu kommen, und gelänge ihm sein politisches Ideal der Unterwerfung der gesamten Welt, so hätte die Sklaverei überhaupt ihr Ende erreicht. Inzwischen aber gehört es zu den frömmsten Werken, Sklaven freizulassen [74]).

Aber wie steht es mit dem Krieg? Man hat sich bei uns darüber vielfach falsche Vorstellungen gemacht, und wenn man sich während des Weltkrieges etwas von der Entfesselung eines *dschihâd*, d. h. eines heiligen Krieges, versprach, Enttäuschungen erlebt. Nach islamischer Auffassung zerfällt die Erde in zwei Teile: in islamisches Gebiet und in Kriegsgebiet, und mit keinem Volk des Kriegsgebietes soll nach der auf Muhammeds eigenem Vorgehen aufgebauten Theorie mehr als zehnjährige Waffenruhe bestehen. Moderne Muslims aber wie Salih Aššarif Attunisi verwahren sich ausdrücklich dagegen, daß mit einem Glaubenskrieg der Muslims ein Kampf aus Rache und religiösem Fanatismus gegen alle diejenigen gemeint sei, die mit ihnen in der Religion nicht übereinstimmten, habe ja doch Gott gesagt, es gebe keinen Zwang in der Religion [75]): heiliger Krieg wäre nach dieser Auffassung überhaupt nicht offensiver Religionskrieg, sondern Defensivkrieg gegen Feinde der islamischen Völker, womit immer noch der Grundsatz erhalten bleiben kann, daß Schwerter die Schlüssel zum Paradiese seien [76]). Dagegen hat sich Aḥmed, der Stifter der eklektischen, heute stark missionierenden Aḥmedijja im Pendschab, der in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts mit dem Anspruch auftrat, der wiedererschienene Jesus und der Mahdi zu sein, ausdrücklich als Friedensfürsten ausgegeben, der

den Dschihâd aus den Verpflichtungen der islamischen Gesellschaft ausgetilgt wissen will und seinen Anhängern Frieden und Duldung einschärft[77]).

In Zusammenhang damit mag überhaupt das Problem „Islam und Toleranz" angedeutet sein[78]). Wer der Meinung wäre, daß Intoleranz im Wesen des Islams läge, der dürfte angesichts eines so bedeutungsvollen Buches wie T. W. Arnolds *The Preaching of Islam*[79]) mit seinem geradezu überwältigenden Material zur Geschichte der Ausbreitung des muhammedanischen Glaubens zur Revision einer solchen Ansicht veranlaßt werden. Wohl zeigt die Geschichte des Islams Fälle genug wie den jenes Königs Futah in Afrika, der seinem heidnischen Nachbarn die zwei Messer sendet, das eine, ihm das Haupthaar zu scheren, wenn er den muhammedanischen Glauben annehme, das andere, ihm die Kehle zu durchschneiden, wenn er seine Annahme verweigere[80]). Aber sehr viel charakteristischer für die Gesamtgeschichte des Islams ist, was aus den Tagen der Kriege zwischen Türken und Ungarn uns erzählt wird: Georg Brankowich fragt J. Hunyadi, was er im Falle des Sieges zu tun gedenke. „Den katholischen Glauben aufrichten" ist die Antwort. Er stellt dieselbe Frage dem Sultan, und der antwortet: „Neben jeder Moschee wird sich eine Kirche erheben, und jedermann soll frei sein da zu beten, wo ihm beliebt"[81]). So hat man schon die Religionspolitik der frühen Kalifen, der Omajjaden, als konfessionellen Indifferentismus charakterisieren können[82]); auch trug man in den ersten Jahrzehnten kein Bedenken, mit Christen im gleichen Gebäude Gottesdienst zu halten[83]). Unter den großen Kalifen in Bagdad zogen christliche Prozessionen durch die Stadt[84]). In Indien konnte sich unter muhammedanischer Herrschaft die alte Religion mit ihren Götzentempeln erhalten, und entsprechendes Zeugnis legt heute noch das Vorhandensein der Athosklöster oder der christlichen Araber mitten in muhammedanischer Umgebung ab. Heiratet übrigens ein Muslim eine Christin oder Jüdin, so muß er ihr

freie Ausübung ihrer Religion lassen[85]). Unter solchen Umständen hat Rudolf Tschudi[86]) das Urteil wagen können, daß der Islam theoretisch vielleicht die intoleranteste, praktisch die toleranteste Religion gewesen sei. Die Tatsache der Armenierverfolgungen ist kein zwingender Gegenbeweis; denn es gilt die Motive verstehen, und als solche waren sehr viel weniger rein religiöse als wirtschaftliche und politische ausschlaggebend[87]); und der Orientale hat es niemals verstanden, Staat, Kultur und Religion auseinanderzuhalten[88]). Leider scheint auch gesagt werden zu müssen, daß es zuweilen der Dünkel allzu überlegen sich gerierender Träger einer abendländischen Zivilisation ist, der heute noch muhammedanischen Fanatismus entfacht[89]), wie ihn einst die Berührung mit Persien weckte, von dem nicht zu reden, was christlicher Fanatismus vergangener Zeiten gesündigt hat[90]). In Indien ist es gegenwärtig die Politik, die eine bemerkenswerte Annäherung der Muslims an die Hindus geschaffen hat. So wurde auf der indischen Muslimliga von 1920 vom Vorsitzenden dafür plädiert, beim *Bakar-id*-Fest, dessen Mittelpunkt eine große Kuhschlachtung ist, zur Schonung der Gewissen der Hindus, denen Kuhopfer besonders anstößig sind, Ersatztiere zu schlachten[91]), und berechtigtes Aufsehen erregte es, daß in Gegenwart von mehr als einer halben Million Menschen bei der Bestattung Tilaks, des Führers der indischen Nationalisten, die Leiche, die nach alter Hindu-Sitte nur von Brahmanen getragen werden durfte, weil der Tote selber Brahmane war, nicht nur von Gandhi sondern auch von bekannten Muhammedanern mit zum Verbrennungsplatz getragen wurde[92]).

Man kann von einem förmlichen Modernismus des indischen Islams sprechen, als dessen Vertreter etwa zu nennen sind:

Aga Khan, das Haupt der nach Indien geflüchteten Reste der ismaelitischen Chodšas, der Vorsitzende der All India Moslem League, in seinem weltlichen Verhalten, wie es scheint, eine etwas fragwürdige Gestalt, aber von dem Ehrgeiz beseelt,

Muslims und Hindus, und zwar in englischfreundlichem Sinn, zusammenzubringen[93]); der schon erwähnte Ahmed, von dem das Wort stammt, das Gandhi sich dann seinerseits zu eigen gemacht hat[94]), Hindus und Muhammedaner seien die beiden Augen Indiens; wer das eine schädige, schädige auch das andere[95]); der ebenfalls schon erwähnte Khuda Bukhsh, der die Parole ausgab, man müsse zu Füßen Europas lernen, nur nicht mit dem Opfer orientalischer Individualität[96]); Sajjid Amir Alī, der Neumutazilit[97]), von dem Becker[98]) gesagt hat, seine ganze seelische Struktur gehöre zum Westen.

Und den Indern schließe ich gleich den Hauptvertreter des türkischen Reformislams an, Zia Gök-Alp, der sich zum Teil mit dichterischer Kraft für eine Umschaffung des Islams aus einer Gesetzes- zu einer Gesinnungsreligion einsetzt[99]). Ueberhaupt hat vom indischen Modernismus, wenn auch unter lebhaften Widerständen[100]), eine entsprechende Bewegung auf andere Länder bis zu den Tataren hinübergespielt[101]). Der Orientale ist vielfach von Europa zu lernen bereit; nur will er, wie richtig beobachtet worden ist[102]), nicht daran erinnert sein, daß es seine Lehrmeisterin sei. Wieviel es übrigens von seinem moralischen Prestige durch den Krieg verloren hat, findet gelegentlich — man lese z. B. eine Aeußerung der in Batavia erscheinenden führenden Eingeborenenzeitung[103]) — unverhohlenen Ausdruck. Oestlichen Kultureinflüssen gegenüber sind die Hemmungen weniger stark, zumal wo sich damit zugleich die Aussicht auf Vorteile verknüpft, wie denn in China eine stärkere Vertretung des muhammedanischen Elementes in der Zivilverwaltung dadurch zu erreichen erhofft wurde, daß die Muhammedaner z. B. der Provinz Kansu in ihren Medresen den offiziellen Lehrplan der chinesischen Regierungsschulen aufgenommen haben, womit das Chinesische als Hauptfach an Stelle des Arabischen getreten ist[104]). Auch entfernte man nach der chinesischen Revolution alsbald die Kaisertafeln[105]), deren Vorhandensein an den heiligen islamischen Stätten an sich einen

sprechenden Beleg darstellt für die Konzessionen und Kompromisse, mit denen der Islam dem Zwang der Verhältnisse folgt.

Diese starke Assimilationsfähigkeit, die zunehmend zu einer Erweichung der *Schariah* führen mußte, soweit, daß diese stellenweise auf ein Minimum ihres Geltungsbereiches herabgedrückt erscheint, hat andererseits zur Folge die Aufnahme einer ganzen Fülle neuer Elemente, die nicht organisch aus dem Eigenwesen des Islams herauswachsen, — und damit sind wir unmerklich bereits auf das zweite gestoßen, was nach von Harnacks oben genanntem Wort die Umwandlung der Volksreligion in die Weltreligion bedingt. Nur daß die neuen Elemente, die dabei zutage treten, zum Teil zum ältesten menschlichen Religionsgut gehören, das wie Urgestein immer wieder, so oder so umgeformt, durch die Humusschicht original islamischer Glaubensvorstellungen durchbricht. Muhammed selber hatte ja durch die Aufnahme der Kaaba und der mit ihr verknüpften Bräuche das Seine getan zur Erhaltung dessen, was er vorfand. Und der Islam ist gerade dadurch in gewisser Weise beweglich geworden, daß er Altes und Aeltestes, wenn vielleicht auch noch so stark umgedeutet, konservierte. Prägnant hat man einmal gesagt[106]), er habe die Kunst zu vergessen verlernt. Das gilt im Blick auf seine eigene Geschichte, ist doch heute noch die Frage, ob im Jahre 634 Abu Bekr der legitime Kandidat für die islamische Vorherrschaft war, das Schibboleth, nach welchem sich die Bekennerschaft des Islams in zwei feindliche Lager spaltet[107]). Aber wesentlicher ist für uns, daß er nicht vergessen konnte, was einst vor ihm war[108]). Doughty stieß in Arabien auf Spuren des fortlebenden Kultes der Göttin Uzza, von der man sich durch Berührung eines großen grauen Steinblockes Heilung versprach, welche die Anrufung Allahs allein nicht zu verbürgen schien[109]). Heilige Stätten, wie der dem Sidi ben Gabrîn geweihte, ganz Nordtunis beherrschende Gipfel des Zagwân haben, nur den Wechsel ihrer Religionszugehörigkeit erlebend, nichts von ihrer uralten Bestimmung eingebüßt[110]).

Baum- und Steinkulte gehen, in Marokko z. B.[111]), aus Urzeiten durch. Kultriten, die vorislamischem Brauch entstammen, sind in Volksfesten wie dem von den Ṭowâra-Beduinen der Sinaihalbinsel am angeblichen Grab des Propheten Ṣâliḥ gefeierten bis in die Gegenwart nachzuweisen[112]). Der die Bewegung des Sonnensystems darstellende Tanz des Mehlevi-Ordens zeigt die Nachwirkung eines alten vorderasiatischen Sonnen- und Gestirnkultes[113]). Vorislamisches Gewohnheitsrecht hat überall seine Geltung behalten[114]).

Vorab ragt magisches Urgestein mächtig in die Gegenwart hinein. Es galt nur die Formel finden, die alles kursfähig machte. „Die schwerste Sünde", heißt es, „ist Zauberei, wenn man bei ihr die Erwähnung Gottes unterläßt. Ruft man aber bei ihren Riten den Namen Gottes an, so ist sie erlaubt"[115])! So hat sich Magie auf islamischem Boden sogar zu einer förmlichen Wissenschaft entwickeln können, sie ist nicht nur als etwas Populäres, Illiterates zu verstehen[116]), und zu den erfolgreichsten Mitteln heutiger Islampropaganda gehört neben der Verkündigung von Gottes Macht und Einheit und von der Aussicht auf das Paradies die Verheißung der Wirkungskraft der durch Allah legitimierten Amulette.[117]) Da sind Gott und sein Prophet, aber auch Glaubenshelden wie die Kämpfer der Badr-Schlacht[118]) selber die primären Kraftträger; von ihnen gehen die Kräfte auf die Schriftzeichen über, die zu ihren Namen in einer Verbindung stehen, von den Schriftzeichen auf die Tinte, mit der sie geschrieben sind, oder auf das Papier, auf dem sie stehen[119]). Wer solche Amulette auf sich trägt, wer ihre Schrift mit Wasser abwischt und das Wasser trinkt oder seinen Körper damit wäscht, ist gegen jedes Unglück gefeit[120]). Gegen Unglück feit auch die jedem Besucher muhammedanischer Gegenden wohlbekannte Hand der Fatme an jedem Hauseingang[121]) oder das Blut des Opfertieres, das, wie uns Curtiß[122]) an so manchen Beispielen gezeigt hat, auf syrisch-palästinensischem Boden an die Türpfosten gestrichen wird. Bei den Persern wiederum

ist der Rosenkranz, der in keines Effendi Hand fehlt, der sichere Deuter der Zukunft[123]).

In alledem wie in den Formen maghribinischer Divination[124]) feiert uralte dynamistische Auffassung auch heute noch ihre Triumphe, und es bedarf nur eines Hinweises auf Doutté s bekanntes Buch über Magie und Religion in Nordafrika[125]), auf Herclots Darstellung des Islams in Indien[126]), auf Canaans Arbeit über Aberglauben und Volksmedizin im Lande der Bibel[127]), um bloß ein paar Werke zu nennen, die uns in dieser Hinsicht mit Material förmlich überschütten[128]).

Und neben dem Dynamistischen die Nachwirkung des Dämonistischen: Von Niederländisch-Indien z. B. soll gelten, daß der Muslim alles, was ihm widerfährt, dem Einfluß von Geistern zuschreibt vielmehr als dem Einfluß Allahs[129]). Das Volk verlangt nun einmal seine nahen Götter, vorab auch seine nahen Nothelfer, und von hier aus eröffnet sich uns der Weg zum Verständnis einer Erscheinung, die zu den markantesten der islamischen Gegenwart gehört, zum Heiligenkult, wie er vornehmlich auf dem Boden Nordafrikas und Syriens in voller Blüte steht. In größerm Zusammenhang gesehen bietet der volkstümliche Heiligenkult die Form der unwillkürlichen Aneignung vorislamischer Momente für das religiöse Leben im Islam[130]). Der Heilige ist an die Stelle des einstigen Elementargeistes oder Dämons getreten[131]), unter Umständen auch nur aus einer Personifikation eines primitiven Kultobjektes hervorgegangen[132]). Zum Teil sind es wunderliche Gestalten, die uns als Heilige begegnen, getragen vom blinden Glauben der Menge an das Wunder, das sie zu verrichten vermögen, und selber von der Meinung, mit solcher Gabe begnadet zu sein, hochgeschwellt, kann man doch aus ihrem Munde Selbstbekenntnisse hören, wie dieses[133]):

„Muhammed hat mir die Macht über die ganze Erde verliehen; über Dämonen, über alle Körper und über Teufel;

Und über China und dem ganzen Osten bis an die Grenzen der Länder Gottes ist meine Herrschaft berechtigt;

Ich bin der Buchstabe, den nicht jeder, der ihn betrachtet, lesen kann; alle Welt ist mir durch Befehl meines Gottes untertan."

Unter solchen Umständen ist es kaum mehr verwunderlich, wenn der Marabu von el Hamel in Algerien plötzlich den Eisenbahnzug, in dem er saß, zum Stillstand gebracht haben will, um sein Gebet zu verrichten, und daß die Maschine allen Anstrengungen ihres Führers zum Trotz den Dienst versagte, bis er mit seinem Gebete zu Ende war[134])! Besonders verbreitet ist der Glaube, daß Heilige jede beliebige Form und Gestalt annehmen können[135]); dem heiligen Stifter des Rahmâniyya-Ordens wird sogar das Wunder der Bilokation seiner Leiche nachgesagt[136]). Auch läßt man diesen Heiligen das seltsamste und zweifelhafteste Gebaren hingehen; denn selbst wenn man von ihnen Dinge sieht, die man glaubt mißbilligen zu müssen, so habe man das, heißt es, doch nur dem Umstand zuzuschreiben, daß man zu kurzsichtig sei, ihre Zustände beurteilen zu können[137]). Ihre Gegenwart, sei es in ihrem Leben, sei es im Tode an ihrem Grab, hilft gegen Unheil, Reisende reisen unter Verrichtung einer Abgabe an sie gefeit in ihrem Schutz[138]), Wertgegenstände, an ihrem Grabe deponiert, ist man sicher, unversehrt wiederzufinden[139]). Wie der Hindu das Waschwasser des Guru, seines Lehrers, trinkt, so der Muslim das des verehrten Heiligen[140]); und seinen Speichel mitten in die Nahrung, die man sich zuführt, zu bekommen, gilt als besondere Gnade[141]). In ein Tuch gewikkelt wird solcher Speichel als wirkungskräftiges Mittel gegen Krankheit aufbewahrt[142]). Man küßt den Saum des Gewandes des Heiligen, den Bügel des Pferdes, auf dem er reitet, die Fußspuren, die er hinterläßt[143]). Als im syrischen Dorf Amâr, wo der für Augenkrankheitsheilung berühmte Serkîs (= Sergius) verehrt wird, ein Augenleidender einmal Allah anruft, kann sein Bruder ihn anfahren: „Weißt du denn nicht, daß Allah

deine Augen nicht heilen kann? Rufe doch Mar Serkîs an“ [144])! In Marokko scheint man bereits etwas wie ein Allerheiligenfest zu kennen [145]). Man darf nicht fragen, wie das alles zur Kampfstellung des ursprünglichen Islams gegen jede Art von *shirk* („Zugesellung“) stimme. Schon eigene gelegentliche muhammedanische Proteste gegen solche anthropolatrische Strömungen scheinen wirkungslos verhallt zu sein [146]).

Parallele Strömungen haben einen Wandel in der Auffassung von Muhammed selber geschaffen, dessen Anfänge freilich schon in die ältesten Zeiten des Islams zurückreichen, so wenig Muhammed selber es Wort haben wollte, daß er nicht Fleisch wie alle andern Menschen sei. Tatsächlich ist er der „Oberheilige des Individuums wie der Gemeinde“ geworden, im populären Islam der Mittelpunkt eines Persönlichkeitskultes, der einer Anbetung zum Verwechseln ähnlich sieht [147]). Nach der Liebe zu ihm bemißt Gott das Maß seines Wohlgefallens: an Stelle des bloßen Verkünders des göttlichen Willens ist der Vermittler zwischen Gott und Mensch getreten, dem man sich zu nähern, dessen Gunst zu gewinnen man sich bemüht, um am jüngsten Tage seiner wirksamen Fürsprache sicher zu sein [148]). Dann wird sich auch der Staub, den er sich aus Haar und Bart schüttelt, wenn er aufersteht, in eine Wolke verwandeln, die seiner Gemeinde Erquickung bringt, oder in eine Scheidewand oder einen Teppich, die sie vor dem Feuer der Hölle schützen [149]). In ihm sind alle Eigenschaften vereinigt, die in den übrigen Menschen auf die Individuen verteilt vorhanden sind [150]); nicht nur übermenschlicher Verstand, auch Irrtums- und zum Teil Sündlosigkeit wird ihm zugeschrieben [151]), die Wunder seines Mundes oder seiner Hand steigern sich ins Ungemessene [152]), er ist das aus Gott entstehende Licht, aus dem die ganze Welt, Himmel und Erde, Paradies und Hölle, gebildet wird, Ursache und Herrscher aller Dinge [153]), im Himmel fortlebend der Vater seiner Gemeinde und Helfer und Herr der Seinen, dem dann auch ebenso gut wie Gott der *dikr* (= die Anrufung) gewid-

met ist[154]). Daher auch die Wirkungskraft seiner Reliquien, seiner Haare, seines Mantels, seiner Sandalen, seines Hemdes, seiner Autographen, seiner Fußspuren und von was noch allem, womit, zumal in Indien, ein förmlicher Schacher getrieben wird[155]).

In der Umgestaltung des Bildes Muhammeds sind es zum Teil Elemente mystischer Art, die mit im Spiele waren. Es war bisher gang und gäbe, im Hang zum Mystischen ein besonderes Merkmal indogermanischen Geisteslebens im Gegensatz zum semitischen zu finden, und so schien die Annahme naheliegend genug, daß sich das Eindringen der Mystik in den Islam als geistiges Ergebnis der muhammedanischen Eroberung Persiens darstelle, war es doch auf persischem Boden, wo im Sufismus die Mystik ihre sozusagen klassischen Blüten trieb. Nach den neuesten Forschungen, namentlich eines Massignon, wird man freilich nicht mehr umhin können, die islamische Mystik der ältern Zeit aus dem Islam selber heraus zu verstehen[156]). Es ist wie ein religionsgeschichtliches Gesetz, daß der Rigorismus und Ritualismus des Gesetzes mystische Gegenbewegungen auslöst[157]). Dabei wird man in den lokalen Differenzierungen, in denen uns islamische Mystik entgegentritt, die Einwirkung der verschiedenen bodenständigen Ortseinflüsse nicht verkennen dürfen. Aber mag es sich mit ihrer Entstehung verhalten wie es will, Tatsache ist, daß im Bilde des Islams der Gegenwart ein Hauptzug fehlen würde, wenn nicht noch mit allem Nachdruck auf seine Mystik hingewiesen würde.

Sozusagen organisiert begegnet sie uns in der großen Zahl seiner Orden, deren Ziele, soweit sie auf dem Boden des Religiösen liegen[158]), darin bestehen, die göttliche Transzendenz zur Immanenz zu wandeln, den Gott in sich zu fassen, und zwar nicht nur als Erlebnis einzelner Auserwählter, sondern der Vielen. Wie bedeutungsvoll die heutige Rolle dieser Orden ist, mag schon daraus ermessen werden, daß z. B. von den 4 Millionen Muslims in Algier nach Douttés[159]) Angabe 295000 Ordenszugehörige sind. Ich hatte in Algier selber einmal Ge-

legenheit, einer geistlichen Uebung eines dieser Orden, der 'Aïssâoua, beizuwohnen. So nahe sie sich an den Grenzen des Gauklerhaften bewegte, war doch ihr Grundgedanke eines Triumphes des Ekstatikers über die Fesseln des Körperhaften durch Beweise einer gesteigerten Anästhesie nicht zu verkennen.

Da saßen ein Dutzend 'Aïssâoua-Leute in einem Kreise zusammen. Plötzlich hob einer an, die *Darbuka*, eine Art Trommel, in eintönigen Schlägen zu rühren. Ein erster trat vor und warf mit dem Kopfe um sich als wie mit einer vom eigenen Körper losgelösten Kugel, bis ihm mit großen Pupillen und stierem Blick die Augen zum Kopfe herausstanden. Ein zweiter trat ihm entgegen, in der Hand eines der stachlichten holzigen Blätter der großen Kaktusgesträuche, die die dortigen Landstraßen einsäumen, und wie ein wildes Tier stürzte sich der Hypnotisierte darauf und riß, mit den Zähnen knirschend, ein Stück heràus, um es gierig zu verschlingen. Dann ließ er sich Glasscherben geben, die er mit gleicher Wut kaute. Darauf versetzte sich der Zweite in derselben Weise in Ekstase, nahm sich einen langen, spitzen Nagel und einen großen Stein, und mit einem tüchtigen Schlag trieb er sich den Nagel von oben mitten in den Schädel hinein, daß er mindestens $1^1/_2$ cm tief einfuhr. Wir wurden aufgefordert, ihn herauszuziehen. Einer meiner Reisegefährten gab sich dazu her, und mit einem kräftigen Ruck und einem begleitenden Knacks, der mir noch lange in den Ohren nachgetönt hat, brachte er ihn wieder heraus. Und so ging es weiter: ein Dritter stieß sich einen Dolch in die rechte Wange, daß er zur Linken wieder herauskam, und einen feinern zog er sich durch die Augenlider, ein vierter legte sich mit dem ganzen Gewicht seines Körpers nackt über die Schneide eines Schwertes, ein fünfter zündete ein Büschel Alfagras an und hielt seinen Arm in die hellodernde Flamme, und mit der Zunge leckte er eine rotglühende Kelle, um sie darauf mit nackten Füßen zu löschen, ein sechster ließ eine lebendige

Schlange in die Speiseröhre hinabgleiten, und ein siebenter endlich verzehrte einen leibhaften Skorpion.

Es gebricht mir an Zeit, auf eine Schilderung weiterer Orden einzugehen[160]). Es genüge ein Hinweis auf die bereits erwähnten türkischen Bektaschi, aus deren Liedern uns so charakteristische Worte begegnen wie:

„Die Fesseln, die uns an's Irdische ketten, haben wir abgestreift und sind zum Diesseits (= zum Gott) geworden." „Wir sind der Schmetterling, um in dem Kerzenlicht der Liebe Gottes zu verbrennen"[161]).

In ihrer Mystik kann man bereits beobachten, wie die Unterschiede aller Konfessionen verfließen[162]). So ist denn auch der Kult der christenfreundlichen Bektaschi in Albanien ein Gemisch aus muhammedanischen und christlich heterodoxen Religionsübungen[163]). Und weiter müßte ein Blick auf Babismus und Behaismus uns zeigen, wie in dieser Bewegung die religiöse Entwicklung sich dem Punkte nähert, wo der Islam sich selber aufzuheben scheint, ist ihr letztes Wort doch das Bekenntnis zur Aufhebung aller Bekenntnisse: „Das ist ein neues Zeitalter menschlicher Kraft", verkündet ʿAbd ul-Behā, „die Horizonte der Welt sind erleuchtet, und die Welt wird wirklich zum Garten und zum Paradies. Es ist die Stunde der Einheit der Menschensöhne und des Zusammenschlusses aller Rassen und Klassen. Die Gabe Gottes an dieses erleuchtete Zeitalter ist das Wissen von der Einheit des Menschengeschlechtes und der fundamentalen Einheit der Religion". Babismus und Behaismus sind die Probe aufs Exempel, wie der Mahdi-Gedanke — denn aus ihm heraus ist Babs Auftreten zu verstehen — dem Islam das Element einer evolutionistischen Erfassung des religiösen Gedankens zugeführt hat[164]). Nach ursprünglicher Auffassung sollte ja doch Muhammed das „Siegel" der Propheten[165]) im Sinne des Abschlusses ihrer Reihe sein. Nach Auffassung der Ismaeliten, deren Ausläufern man heute noch in weiten Teilen des Islamgebietes (besonders in Persien, Indien, Ost-

afrika und auf Zanzibar) begegnet, hat der Mahdi den Beruf, das Werk seiner Vorgänger, auch das des Propheten Muhammed, als noch vollkommenere Bekundung des Weltgeistes zu überholen[166]), und Bab stellte sich in dieser Hinsicht auf den Boden der Ismaeliten.

Blicken wir auf das Gesagte zurück, so sind wir damit weit abgekommen von der Auffassung angeblicher Starrheit des Islams. Wohl mag er theoretisch jede *bid'a*, d. h. jede Neuerung (bid'a bezeichnet eigentlich die Originalität) verketzern[167]) — der Verlauf seiner Geschichte und seine gegenwärtige Gestalt bekundet uns so etwas wie einen Sieg der *bid'a*. Wohl hat es dem Islam natürlich nie an Gegenströmungen und rückläufigen Bewegungen gefehlt. Die Bedeutung der Wahhābiten in Arabien[168]), des Senusi-Ordens in Tripolis[169]), der von 1000 Delegierten beschickten Muhammedanerkonferenz Nadwutal Ulema in Nagpur in Indien[170]) und so viel anderes[171]) spricht eine deutliche Sprache, und daß am 13. Oktober 1924 die Truppen der Wahhābiten siegreich in Mekka einzogen, mochte ihnen wohl den Kamm schwellen lassen. Aber man mag von Protesten gegen Neuerungen noch so viel lesen, wer tiefer blickt, kann die fortschrittlichen Elemente, die im Islam selber begründet sind, nicht verkennen. Ich nannte bereits den Mahdi-Gedanken. Darf ich erinnern schon an die Theorie des *nâsich* und des *mansûch*, des„ Abrogierenden" und des „Abrogierten" wonach Muhammed selber koranische Bestimmungen aufhob, um sie durch neue zu ersetzen, so daß man heute 225 abrogierte Koranverse zählt[172]). Darf ich vor allem hinweisen auf die Bedeutung des *idschma*, wonach (und das ist Nachwirkung der altarabischen Stammessitte) letzte Entscheidungsinstanz über alle Dinge der angeblich unfehlbare Konsensus der Gemeinde ist; die Gemeinde aber als Zusammenfassung der wechselnden, vom Wechsel der Zeiten selber nicht unberührt bleibenden Elemente ist selber eine bewegliche Größe, so gerne man sich islamischerseits der Illusion

hingeben möchte, der *idschma* sei ein sich selber stets gleichbleibender. In Wirklichkeit kommt für das praktische Leben das Idschmaprinzip gerade in der Toleranz dem Neuen gegenüber zur Geltung[173]). Und wenn sich darin bekundet, wie wenig die Menschen umhinkönnen. der Zeit und ihren Bedürfnissen irgendwie Rechnung zu tragen, so ist letztlich, was mir nicht das Unwesentlichste scheint, mit in Rechnung zu stellen im Bilde, das sich der Islam von seinem Gott macht, der Zug einer gewissen Willkür, die sich heute vielleicht anders auswirkt als gestern und morgen anders als heute. Kein Wunder also, wenn gerade heutige islamische Theologen das Tor des *idschtihâd*, d. h. der Berechtigung zu unabhängiger, nicht an die Schulentscheidungen sklavisch gebundener Lehre, nicht für verschlossen halten und dem Koran, in bewußter Rückkehr zu ihm, selbständige Auslegungen abzugewinnen suchen, die Auslegung damit unwillkürlich über den Buchstaben stellend[174]).

Bei alledem ist nicht zu unterschätzen, was Snouck-Hurgronje[175]) den „katholischen Instinkt" des Islams genannt hat, bei dem sich mit größter Geschlossenheit der nichtislamischen Welt gegenüber die weitestgehende Zulassung von Meinungsverschiedenheiten paart[176]), soll doch schon Muhammed selber von einer kommenden Spaltung seiner Gemeinde in 73 Sekten gesprochen haben[177]). Das höhere Gemeingefühl, das sie aber alle zusammenschließt, findet auch in der öfter beobachteten[178]) Tatsache seinen Ausdruck, daß der Muslim auf die Frage nach seiner Herkunft sich vorzugsweise nicht differenzierend nach Stamm oder Volk benennt, sondern sich einfach als Muslim bekennt. Und diesem Gemeingefühl mußte die Einheit der heiligen arabischen Sprache[179]) und die Wallfahrt zum gemeinsamen Heiligtum in Mekka bis auf den heutigen Tag immer wieder frische Nahrung zuführen. Die Gegenwart hat uns in Transkaukasien sogar Beispiele der Versuche einer Verbrüderung von Schiiten und Sunniten gezeigt[180]).

Von hier aus will begriffen sein, was unter einem vielfach

mißverstandenen und an sich mißverständlichen Namen Panislamismus heißt. Er hat als „zusammenschließende Tendenz“[181]) im Islam seine politische und wirtschaftliche Seite, von der hier nicht weiter zu reden ist, und seine religiöse, welche (zumeist allerdings in Reaktion gegen abendländischen Geist) die islamischen Ideale hochhalten und durchsetzen will. Aus dieser Stimmung heraus versteht sich auch die islamische Mission, die, von Zentren wie Mekka, Kairo, Stambul und den Senusi ausgehend, stellenweise überraschende Fortschritte macht und am erfolgreichsten ist, wo die Uebernahme der neuen Religion zugleich die Erreichung einer höheren Lebens- und Kulturstufe bedeutet[182]).

In alledem bekundet sich im heutigen Islam pulsierendes Leben, und das Wort von seinem Schlaf dürfte in der Gegenwart schon nicht mehr der Wirklichkeit gerecht werden[183]). Renan erwies sich als ein schlechter Prophet, wenn er[184]) verkündete, das 19. Jahrhundert werde das Ende des Islams sehen. Vielmehr weist sein pulsierendes Leben auf Entwicklungsmöglichkeiten, und die Frage, ob der Islam entwicklungsfähig sei, würde ich auf Grund seiner gegenwärtigen Gestalt keinen Augenblick zu bejahen zögern. Es liegt doch viel Wahrheit in einem Wort, das einst ein Muslim gesprochen hat und das religionsgeschichtlich zu denken gibt: „Die Menschen gleichen mehr ihrer Zeit, als ihren Vätern“[185]).

Anmerkungen.

1) Die Beduinen der Gegenwart im Licht ihrer Lieder, Beiträge zur Kenntnis des Orients V, Halle 1908, S. 163 f.

2) A. a. O., S. 178.

3) Islam und Christentum.[2] Berlin 1914, S. 26.

4) Vgl. Der Islam II Straßburg 1911, S. 3. Vgl. Welt des Islams (= WI.) II, Berlin 1914, S. XX: ohne Verbindung mit den Zentren des islamischen Geisteslebens habe sich in Ostafrika eine Form des Islams herausgebildet, die mit der Religion Muhammeds kaum noch etwas gemein habe.

5) Westermann, Der Islam in West- und Zentralsudan, WI. I, 1913, S. 86.

6) WI. I, 1913, S. 190.

7) WI. II, 1914, S. 277.

8) Vierte Auflage, Leipzig 1924, I, S. 20.

9) Vgl. M. Horten, Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam. Halle 1917, S. 196.

10) Vgl. I. Goldziher, Muhammedanische Studien II, Halle 1890, S. 280.

11) S. Ed. Montet, Le Culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord, Genf 1909, S. 11.

12) Vgl. I. Golziher in der Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. III, 1 Die Religionen des Orients [2], Leipzig—Berlin 1913, S. 136.

13) Derselbe ebenda, S. 107.

14) Einleitung in die Religionswissenschaft I, Gotha, 1899, S. 134.

15) Vgl. C. H. Becker, Christentum und Islam (Relig. geschichtliche Volksbücher), Tübingen 1907, S. 34. Das zitierte Wort wird Muhammed zugeschrieben, vgl. M. Horten, a. a. O., S. 146

16) S. Edv. Lehmann, Textbuch zur Religionsgeschichte [2], Leipzig 1922, S. 367.

17) Vgl. C. Snouck-Hurgronje in Bertholet-Lehmann. Lehrbuch der Religionsgeschichte (Chantepie de la Saussaye [4]) I Tübingen 1924, S. 731.

18) M. Horten, a. a. O., S. 133.

19) Edv. Lehmann, Textbuch [2], S. 364.

20) Vgl. M. Horten, a. a. O., S. 131.

21) Ebenda, S. 132.

22) Doch vgl. M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II, Tübingen 1923, S. 115: „Die Ueberlegenheit der Anpassung der dazu überhaupt geeigneten Hindukasten an den rationalen Erwerb gegenüber dem bengalischen Islam tritt deutlich zutage. Diese relative Unterlegenheit des Islam wiederholt sich ebenso in allen Provinzen".

23) Vgl. WI. II, 1914, S. 201.

24) Reise in Abyssinien, Frankfurt a. M. 1838, I, S. 366.

25) Im genannten Lehrbuch der Religionsgeschichte I, S. 736. Immerhin weist Horten (a. a. O., S. 134) auf einen andern Vorstellungskreis, der im Volke des Orients noch einen starken Rückhalt habe und nicht übersehen werden dürfe: „Es ist die Idee eines Schicksals, das nicht durch Gott bestimmt ist und in den Sternen oder den „„ewig kreisenden Sphären"" dem Keime nach liegt und sich mit unfehlbarer Notwendigkeit verwirklicht. Es ist trügerisch, sucht den Menschen zu hintergehen, ihn zuerst in Sicherheit zu wiegen, dann jählings dem Verhängnis zu überantworten... Man darf daher nie sich sicher wähnen vor dem Verhängnisse, muß immer auf das Schlimmste gefaßt sein."

26) Vgl. Mahmud Mukhtar Pascha Katirdschoglu, Die Welt des Islams im Lichte des Koran und Hadith (Deutsche Orientbücherei I) Weimar 1915, S. 99.

27) WI. II, 1914, S. 4.

28) Ebenda, S. 249. 29) Ebenda, S. 257.

30) Vgl. Gottfried Simon, Der Islam und die christliche Verkündigung, Gütersloh 1920, S. 311.

31) Derselbe, Islam und Christentum [2], S. 35 Anm. 1. Der Verteidiger war Seyd Salim Ibn Ahmed aus Habban in Arabien.

32) Vgl. M. Horten, a a. O., S. 249.

33) Ebenda, S. 219.

34) Ebenda, S. 280.

35) Vgl. WI. III, 1916, S. 67.

36) Islam und Christentum S. 240.

37) WI. II, 1914, S. 200.

38) Ebenda, S. 192.

39) Vgl. Pfannmüller, Handbuch der Islamliteratur, Berlin und Leipzig 1923, S. 50 über Snouck-Hurgronje „Islam und Phonograph" in Tijdschrift voor Ind. Taals-, Land- en Volkenkunde, deel 42.

40) So erzählt G. Simon (Islam und Christentum, S. 124 Anm. 1), wie er bei den im Islam noch wenig unterrichteten Bergstämmen von Mittensumatra auf Leute stieß, die z. B. einen Schluck Medizin, der sie sicher von quälendem Unbehagen befreit hätte, während des Fastenmonats zurückwiesen mit der Bitte, das Mittel mitnehmen zu dürfen, um es am Abend, wo Nahrung wieder erlaubt sei, zu genießen.

41) Vgl. ebenda S. 201 Anm. 1 (bei den Batak): „Immer stellen die Muhammedaner es so dar, als ob nur der ein Mensch sei, der kein Schweinefleisch äße.“ Vgl. S. 280, Anm. 2: „Die meisten Muhammedaner [auf Borneo] wissen von ihrer Religion nur, daß sie kein Schweinefleisch essen, keine starken Getränke trinken dürfen und das Haupthaar schneiden müssen.“

42) Vgl. Franz Babinger, Der Islam in Kleinasien in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft LXXVI (1922), S. 138.

43) WI. II, 1914, S. 242.

44) WI. III, 1916, S. 92.

45) Vgl. Goldziher, Muhammedanische Studien II, S. 316.

46) WI. II, 1914, S. 277.

47) Der Neue Orient (= N. O.) VII 1923, S. 174.

48) Vgl. Lothrop Stoddard in Scribner's Magazine 1922, S. 34.

49) WI. II, 1914, S. 375.

50) WI. I, 1913, S. 140.

51) Stoddard, a. a. O., S. 34. Vgl. Le Chatelier, La position économique de l' Islam.

52) Vgl. I. Goldziher, Vorlesungen über den Islam, 2. Aufl. von Fr. Babinger, Heidelberg 1925, S. 379 f.

53) N. O. II, 1918, S. 284.

54) Vgl. C. H. Becker, Vom Werden und Wesen der islamischen Welt, Islamstudien I, Leipzig 1924, S. 63.

55) Vgl. Goldziher, Vorlesungen ², S. 260.

56) Vgl. C. H. Becker, Islamstudien I, S. 63 f.

57) Ebenda, S. 53.

58) Muhammedanische Studien II, S. 295, 300.

59) WI. II, 1914, S. 243.

60) Vgl. Becker, Islamstudien I, S. 61.

61) Der Leuchter, Weltanschauung und Lebensgestaltung. Jahrbuch der Schule der Weisheit V, 1924, S. 135.

62) WI. II, 1914, S. XXII.

63) Islamstudien I, S. 50.

64) Vgl. Der Islam III, 1912, S. 200. — Die genannte Argumentation ist z. B. auch in G. W. Leitners Darstellung „Muhammadanism“ in „The Religious Systems of the World“, London 1901, S. 297 zu lesen.

65) Becker, Islamstudien I, S. 61.

66) Vgl. Pischon, im genannten Buch, Leipzig 1881, S. 13.

67) Vgl. WI. I, 1913, S. 157 im Anschluß an The new woman in Persia von Annie Woodman Stocking (Teheran).

68) WI. II, 1914, S. 373.

69) Vgl. Snouck-Hurgronje, Mohammedanism. New York und London 1916, American Lectures on the History of Religions, Series of 1914—15, S. 148. Er bezieht sich auf das Buch von Mansour Fahmy,

La condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'Islamisme, Paris, Félix Alcan, 1913.

70) WI. II, 1914, S. 18.

71) N. O. II, 1918, S. 172.

72) WI. II, 1914, S. 18.

73) Muhammedanische Studien II, S. 302 f.

74) Vgl. Snouck-Hurgronje in dem Anm. 17 genannten Lehrbuch der Religionsgeschichte I S. 720 f.

75) Vgl. Zeitschrift für Missionswissenschaft V, Münster i. W. 1915, S. 300.

76) Vgl. Goldziher, Vorlesungen [2], S. 147.

77) Vgl. ebenda, S. 293.

78) Vgl. Giese, Die Toleranz des Islam, 1915 und WI. IV, 1917, S. 126 f.

79) Zweite Auflage, London 1913.

80) Arnold, a. a. O., S. 353. Vgl. z. B. auch die charakteristische Steigerung des Fanatismus der al- Sab'ijja im 12. Jahrhundert, die ihre Mitglieder verpflichteten, nicht nur niemanden zu grüßen, der einen Anhänger des Kalām (der dogmatischen Dialektik) gegrüßt, sondern auch niemanden zu grüßen, der einen gegrüßt hatte, der einen Anhänger des Kalām gegrüßt hatte, und dies Verbot entsprechend weiter durch im ganzen sieben Instanzen hindurch fortsetzten (Goldziher in der Kultur der Gegenwart 1913, S. 128).

81) Arnold, a. a. O., S. 195.

82) Vgl. Goldziher, Islamisme et Parsisme in den Actes du I Congrès International d'Histoire des Religions, Paris 1901, S. 127.

83) Vgl. Becker, Christentum und Islam, S. 16.

84) Vgl. Rud. Tschudi, Der Islam und der Krieg (Deutsche Vorträge Hamburgischer Professoren), Hamburg 1914, S. 17 f.

85) Vgl. Edmond Doutté, L'Islâm algérien en l'an 1900. Alger-Mustapha 1900, S. 13.

86) A. a. O., S. 17.

87) Vgl. Tschudi, a. a. O., S. 18; WI. II, 1914, S. 24: „Der Sultan hätte unter ähnlichen Umständen bei Muhammedanern ebenso verfahren. Es gibt Beweise genug in der türkischen Geschichte für Muhammedanermetzeleien."

88) Vgl. Tschudi, a. a. O., S. 10.

89) Vgl. N. O. V, 1919, S. 220 b.

90) Man nehme u. a. nur das in der Zeitschrift für Missionswissenschaft 1919, S. 16 f. gelegentlich erwähnte Beispiel jener Portugiesen in Vascos Umgebung, die bei Kaperung eines Schiffes mit Mekkapilgern die Pilger verbrannten mit Ausnahme von 20 Knaben, um sie zu Christen und später zu Mönchen zu machen!

91) N. O. VI, 1920, S. 207 b.

92) N. O. VII, 1920, S. 183 a.

93) Vgl. z. B. WI. III, 1916, S. 95; N. O. II, 1918, S. 22 f.

94) N. O. III, 1918, S. 83 b.

95) Ebenda I, 1917, S. 491 b.

96) Vgl. Pfannmüller, a. a. O., S. 77; Der Islam III, 1912, S. 198 ff.

97) Vgl. Snouck-Hurgronje in dem Anm. 17 genannten Lehrbuch I, S. 729.

98) Islamstudien I, S. 27.

99) Vgl. Lehmann, Textbuch[2] S. 377; daselbst Proben seiner Dichtungen.

100) Dem Zweck, einem Umsichgreifen des rationalistischen modern-europäischen Geistes zu wehren, will z. B. die jährliche Versammlung der Muhammedaner-Konferenz Nadwutal Ulema in Nagpur dienen. (N. O. III, 1918, S. 395 b); vgl. oben S. 29.

101) Vgl. Goldziher, Vorlesungen[2], S. 291.

102) Vgl. WI. IV, 1917, S. 128.

103) Mitgeteilt WI. III, 1916, S. 64.

104) N. O. V, 1919, S. 109 b.

105) WI. I, 1913, S. 224.

106) Israel Friedländer, Muhammedanische Geschichtskonstruktionen in Beiträge zur Kenntnis des Alten Orients IX, 1911, S. 19.

107) Ebenda.

108) Vgl. Becker (Der Islam IV, 1913, S. 304): „Wir wissen jetzt, daß der Islam überall meist nur die vorgefundenen Werte konserviert hat."

109) Doughty, Travels in Arabia deserta II, Cambridge 1888, S. 511.

110) Kobelt, Reiseerinnerungen aus Algerien und Tunis, Frankfurt 1885, S. 425 f.

111) Vgl. Doutté, a. a. O., S. 101.

112) Goldziher, Muh. Studien II, S. 328 f.

113) Vgl. W. Haas in N. O. II, 1918, S. 254.

114) Vgl. Simon, Islam und Christentum [2], S. 204.

115) Horten, a. a. O., S. 77 f.

116) Der Islam II, 1911, S. 32.

117) Vgl. Westermann in WI. I, 1913, S. 96 f.

118) Vgl. Der Islam II, 1911, S. 37.

119) Vgl. Horten, a. a. O., S. 109.

120) Vgl. z. B. WI. II, 1914, S. 205; Doutté, a. a. O., S. 102.

121) Vgl. N. O. IV, 1918, S. 162.

122) Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, Leipzig 1903, S. 206 ff.

123) N. O. IV, 1918, S. 163 a.

124) Doutté, a. a. O., S. 101 f.

125) Edmond Doutté, Magie et Religion dans l'Afrique du Nord, Alger. 1909.

126) G. A. Herclots, Islam in India, New Edition by William Crooke, Oxford University Press 1921.

127) T. Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel (Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts) Hamburg 1914.

128) Siehe z. B. auch noch die Artikel Magic, Arabian and Muslim by D. S. Margoliouth (Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics, Edinburgh 1915, VIII, S. 252 f.). Im selben Werk: Charms and Amulets, Muhammadan by Bon. Carra de Vaux (III, 1910, S. 457—460), Divination, Muslim by D. S. Margoliouth (IV, 1911, S. 816 ff.).

129) Nederlandsche Zendingsbode XIX, 31 zitiert von Simon, Islam und Christentum, S. 64, Anm. 3.

130) Goldziher, Muh. Studien II: Die Heiligenverehrung im Islam, S. 333.

131) Das zeigt namentlich die Offenbarung der Heiligen in Steinen, Gewässern und Bäumen, vgl. z. B. Curtiss, a. a. O., S. 90—100.

132) Goldziher, Muh. Studien II, S. 352.

133) Von Goldziher ebenda, S. 289 mitgeteilt.

134) Doutté, L'Islâm algérien, S. 49.

135) Das ist das sog. Taṭawwur, Goldziher, Muh. Studien II, S. 293.

136) Doutté, im zuletzt genannten Werk, S. 75 f.

137) Goldziher, Muh. Studien II, S. 291; vgl. Snouck-Hurgronje, Mohammedanism, S. 86.

138) Doutté, a. a. O., S. 49 f.

139) Vgl. Goldziher, Muh. Studien II, S. 321.

140) Doutté, a. a. O., S. 48. Auch das Waschwasser eines Mekkapilgers oder eines Scheichs wird getrunken (Simon, Islam und Christentum, S. 60 samt Anmerkung). Schon das Waschwasser des Propheten verwandten die Gläubigen, um Segen zu erhalten, indem sie es tranken oder sich ins Gesicht rieben (Horten, a. a. O., S. 49).

141) Doutté, a. a. O., S. 42.

142) Vgl. WI. II, 1914, S. 205.

143) Doutté, a. a. O., S. 41.

144) Fr. Schwally, Zur Heiligenverehrung im modernen Islam Syriens und Nordafrikas im Archiv für Religionswissenschaft VIII, 1905, S. 88. Vgl. Curtiss, a. a. O., S. 105.

145) Doutté, a. a. O., S. 98.

146) Vgl. Goldziher, Muh. Studien II, S. 368—71, 373 f.

147) Vgl. Der Islam II, 1911, S. 25 f.

148) Vgl. Horten, a. a. O., S. 136 ff., 200, 258, 268 f., 331 f.

149) Vgl. Horten, a. a. O., S. 363 f.

150) Ebenda, S. 38.

151) Ebenda, S. 51, 140.

152) Vgl. z. B. A. Mez, Geschichte der Wunder Muhammeds in den

Verhandlungen des II. Intern. Kongresses für Religionsgeschichte in Basel, Basel 1905, S. 135—238.

153) Vgl, Horten, a. a. O., S. 126, 137 f., 381.

154) Ebenda, S. 150, 154.

155) Vgl. Goldziher, Muh. Studien II, S. 362—368; hier (S. 367) z. B. auch eine Beschreibung des Katalogs der in der Lahorer Moschee aufbewahrten Reliquien.

156) Vgl. z. B. auch R. Hartmann, „Zur islamischen Mystik" in der Besprechung Massignon's, in der Orientalistischen Literaturzeitung XXVIII, 1925, 201—206.

157) Vgl. C. H. Becker, Islamstudien I, S. 46.

158) Es gibt auch Orden oder Bruderschaften mit vorwiegend politischem und lokalem Charakter oder auch beruflichem oder ständischem (im Sinne einer Gesellschaftsklasse). In Marokko z. B. sind Schützenbruderschaften mit keinem oder nur wenig religiösem Einschlag verbreitet; vgl. Doutté, L'Islâm algérien, S. 90.

159) Ebenda, S. 85; N. O. I, 1917, S. 210 b ist die Zahl sogar auf ½ Million beziffert.

160) Vgl. Ed. Montet, Les Confréries religieuses de l'Islam Marocain, leur rôle religieux, politique et social, Revue de l'Histoire des Religions XLV, 1902, S. 1—35; Doutté, L'Islâm algérien, S. 82 f: ein Programm der Derqâoua; Paul Kahle, Zur Organisation der Derwischorden in Aegypten, Der Islam VI, 1916, S. 149—169; A. R. Azzam, Heilige Sekten und religiöse Orden in Tripolis, N. O. VI, 1920, S. 243 ff.; W. Haas, Ein Dhikr der Rahmanijja, N. O. I, 1917, 210—213; Derselbe, Eine Ordensübung der Ammaria, N. O II, 1918, S. 253—256.

161) Vgl. Horten, Die sittlich-religiösen Ideale der Bektaschimönche. N. O. I, 1917, 295 f.

162) Die Einigung der verschiedenen Glaubensüberzeugungen der Welt auf der synthetischen Basis des Mystizismus erscheint auch als Ziel in der Rede des Sprechers der Sufis auf dem Kongreß der Vertreter der im britischen Weltreich vertretenen Religionen, den unter den Auspizien des Institutes für orientalische Sprachen und der Gesellschaft für Soziologie das K. Southkensington Institute in London veranstaltete (vgl. den Bericht in der Bilychnis; Rom, Märznummer 1925, S. 126 ff.).

163) WI. II, 1914, S. 374.

164) Vgl. Goldziher, in der Kultur der Gegenwart, 1913, S. 138.

165) Sure 33 v. 40. 166) Vgl. Goldziher, Vorlesungen², S. 243.

167) „Wer in unserer Sache eine Neuerung aufbringt, die mit dem Bestehenden nicht in Einklang ist, begeht einen Abfall vom Islam", vgl. Horten, a. a. O., S. 163.

168) Vgl. zuletzt Richard Hartmann, Die Wahhābiten, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Neue Folge III, 1924, S. 176—213.

169) Vgl. z. B. WI. I, 1913, S. 105 f.; III, 1916, S. 93 f.; Becker in der Kolonialzeitung vom 20. II. 1915, S. 25 f.

170) N. O. III, 1918, S. 395 b; vgl. oben Anm. 100.

171) Charakteristisch war z. B. der Protest am Orientalistenkongreß zu Algier 1905 anwesender muhammedanischer Gelehrter gegen die Anwendung modern philologischer Methoden auf die Sprache des Korans, vgl. Doutté, Magie et Religion dans l'Afrique du Nord, S. 10.

172) Simon, Der Islam und die christliche Verkündigung, S. 101 f.; zur Sache vgl. Th. Nöldeke, Geschichte des Korans, zweite Aufl. von Fr. Schwally I, Leipzig 1909, S. 52 ff.

173) Vgl. Goldziher in der Kultur der Gegenwart, 1913, S. 117.

174) Vgl. denselben, Vorlesungen [2], S. 260.

175) In dem Anm. 17 genannten Lehrbuch I, S. 691, 702, 747, 755.

176) Die Lehre des Muḥammed b. ʿAbd al-Wahhāb, nach dem sich die Wahhābiten nennen, daß die Meinungsverschiedenheit der Gelehrten eine Strafe sei, steht im Widerspruch zur herrschenden Anschauung, die in ihr vielmehr eine Gnade Gottes sieht, vgl. Rich. Hartmann in dem Anm. 168 genannten Aufsatz, S. 184 und s. Th. W. Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes, Leiden, Leipzig 1910, S. 30.

177) Vgl. Snouck-Hurgronje in dem Anm. 17 genannten Lehrbuch I, S. 693.

178) Vgl. z. B. Der Islam I, 1910, S. 2.

179) Ueber die arabische Sprache als „ein nicht zu unterschätzendes Einigungsmittel" vgl. Friedrich Schultheß, Die Machtmittel des Islams, Zürich 1922, S. 14 f.

180) N. O. I, 1917, S. 370 a.

181) Vgl. C. H. Becker im Artikel „Islam" in „Religion in Geschichte und Gegenwart" III, Tübingen 1912, 742.

182) Vgl. WI. I, 1913, S. 98; II, 1914, S. 244. Ueber die jüngsten Fortschritte muslimischer Propaganda auf deutschem Boden vgl. die von Maulvi Sadr-ud-din herausgegebene Moslem. Revue, Berlin—Charlottenburg II, 1925, 1. Heft, mit den Bildern deutscher Konvertiten, einer Dame und einiger Herren.

183) Entsprechend werden z. B. von Tokio in Massen islamische Zeitschriften in China verbreitet unter dem Titel: „Moslem, erwache!" (Simon, Der Islam und die christliche Verkündigung, S. 85).

184) Questions contemporaines, Paris 1868, S. 237.

185) Horten, a. a. O., S. 174.

Zamek Lidzbark Warmiński
Biblioteka Zamkowa

Ze 360

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte.

Jedes Heft M. 1.20; in der Subskription M. 1.—.

(Die eingeklammerte Zahl bedeutet die Nummer der Sammlung.)

Aner, K., Goethes Religiosität. 1910. (60)
— Das Vaterunser in der Geschichte der evangelischen Frömmigkeit. 1924. (109).
Baltzer, O., Weltanschauungsfragen. 1909. (59)
— Glaubensfragen. 1911. (63)
Barth, Heinrich, Ethische Grundgedanken bei Spinoza, Kant und Fichte. 1923. (105)
Bauer, J., Die Agendenreform der Gegenwart. 1911. (65)
Bauer, K., Antiochia in der ältesten Kirchengeschichte. 1919. (87)
Beer, G., Pascha oder das jüdische Osterfest. 1911. (64)
— Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum. 1919. (88)
Bernoulli, C. A., Das Konzil von Nicäa. Neudruck 1921. (4)
Bertholet, A., Der Verfassungsentwurf des Hesekiel in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung. Neudruck 1922. (3)
— Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode. 2. Auflage. 1914. (16)
— Buddhismus und Christentum. 2. Aufl. 1909. (28)
— Die Gefilde der Seligen. 1903. (33)
— Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums. 1909. (55)
— Der Beitrag des Alten Testaments zur allgemeinen Religionsgeschichte 1923. (106)
— Die gegenwärtige Gestalt des Islams. 1926. (118)
Bruckner, A., Die Irrlehrer im Neuen Testament. 1902. (26)
Brunner, E., Die Grenzen der Humanität 1922. (102)
Curtius, Fr., Die Kirche als Genossenschaft der Gemeinden. 1919. (89)
Devaranne, Th., Chinas Volksreligion, dargestellt nach einer Rundfrage und verglichen mit den Grundlehren des Laotze. Konfuzius und Buddha. 1924. (107).
Duhm, B., Das Geheimnis in der Religion. 1896. (1)
— Die Entstehung des Alten Testaments. 2. Auflage. 1909. (6)
Eck, S., Religion und Geschichte. 1907. (46)
Fiebig, P., Talmud und Theologie. 1903. (36)
— Babel und das Neue Testament 1905. (42)
Fischer, P., Die kirchliche Gleichgültigkeit unserer Gebildeten. 1913. (76)
— Bekenntnis und Gewissen. 1920. (94)
Fries, S. A., Moderne Darstellungen der Geschichte Israels. 1898. (9)
Fuchs, E., Offenbarung und Entwicklung. 1912. (66)
Grill, J., Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum. 1903. (34)
Guthe, H., Luther und die Bibelforschung der Gegenwart. 1917. (83)
Hauri, J., Das Christentum der Urgemeinde und das d. Neuzeit. 1901. (24)
Hoffmann, H., Die Religion des Goetheschen Zeitalters. 1917. (81)
Holl, K., Die geistlichen Uebungen des Ignatius von Loyola. 1905. (41)
— Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus. 2. Aufl. 1922. (45)
Jellinghaus, H., Ossians Lebensanschauung. 1904. (39)
Kapp, W., Bildung und Religion 1907 (49
Kautzsch, E., Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. 3. Aufl. 1922. (26)
Klostermann, E., Die neuesten Angriffe auf die Geschichtlichkeit Jesu. 1912. (68)
Knopf, R., Probleme der Paulusforschung 1913. (77)
Köhler, W., Reformation und Ketzerprozess. 1901. (22)
— Die Entstehung des Problemes Staat und Kirche. 1903. (35)
— Katholizismus und moderner Staat. 1908. (53)
— Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte. 1910. (61)
— Die deutsche Reformation und die Studenten. 1917. (84)
Kraetzschmar, R., Prophet und Seher im alten Israel 1901 (23)
Krüger, G., Albrecht Thaer und die Erziehung des Menschengeschlechts 1913. (73)
— Die Entstehung des Neuen Testaments. 1896. (2)
Krueger, Th., Richard Dehmel als religiös-sittlicher Charakter. 1921 (95)
Lenz, G., Die Bedeutung des Protestantismus für den Aufbau einer allgemeinen Staatslehre. 1924. (112)
Lohmeyer, E., Christuskult und Kaiserkult. 1919. (90)
Löhr, M., Der Missionsgedanke im Alten Testament. 1896. (5)
Lucius, E., Bonaparte und die protestant Kirchen Frankreichs. 1903. (32)
Lülmann, C., Schleiermacher, der Kirchenvater d. 19. Jahrh. 1907. (48)
Lüttge, W., Die Dialektik der Gottesidee in der Theologie der Gegenwart. 1925. (113)
Martensen Larsen, H., Jesus und die Religionsgeschichte. 1898 (10)
Mensching, G., Das Heilige im Leben 1925. (117)
Meyer, A., Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums. 1898 (8)
— Theologische Wissenschaft und kirchliche Bedürfnisse. 1903 (31)
— Das „Leben nach dem Evangelium Jesu" 1905. (44)
Mezger, P., Die Absolutheit d. Christentums und die Religionsgeschichte. 1912. (70)
Michelet, S., Israels Propheten als Träger der Offenbarung. 1897. (13)

Fortsetzung nächste Seite

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 039965477

Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte.

Jedes Heft M. 1.20; in der Subskription M. 1.—.

(Fortsetzung.)

Mulert, H., Bischöfe für das evangelische Deutschland? 1921. (97)

Otto, R., Dīpika des Nivāsa. Aus dem Sanskrit. 1916. (80)

Paulus, Idealismus und Christentum. 1919. (92)
— Fichte und das Neue Testament. 1919. (93)

Peisker, M., Die Geschichtlichkeit Jesu Christi und der christliche Glaube. 1913. (74)

Pick, G., Die Gestalt des werdenden religiösen Geistes. 1925. (115)

Prager, H., Wladimir Solovjeff's universalistische Lebensphilosophie. 1925. (116)

Rade, M., Das religiöse Wunder und Anderes. 1909. (56)
— Die Kirche nach dem Kriege. 1915 (79)
— Luthers Rechtfertigungsglaube und seine Bedeutung für uns. 1916. (82)
— Das königliche Priestertum der Gläubigen. 1918. (85)
— Christentum und Frieden. 1922. (101)

Rittelmeyer, Buddha oder Christus? 1909. Unveränd. Abdruck 1921. (57)

Sabatier, A., Die Religion und die moderne Kultur 1898. (11)

de la Saussaye, Chantepie, P. D., Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube. 1898. (7)

Scheel, O., Luthers Stellung zur heiligen Schrift. 1902. (29)

Schiele, Fr. M., Die kirchliche Einigung des evangelischen Deutschland im 19. Jahrhundert. 1908. (50)

Schmidt, F. W., Wilhelm Herrmann. 1922. (100)

Schmiedel, O., Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung. 2. Aufl. 1906. (27)

Sell, K., Zukunftsaufgaben des deutschen Protestantismus im neuen Jahrhundert. 1900. (19)

Soederblom, N., Die Religion und die soziale Entwickelung. 1898. (10)
— Vater, Sohn und Geist unter den heiligen Dreiheiten und vor der religiösen Denkweise der Gegenwart. 1909. (58)

Stachelin, E., Von Charles Secrétan und den drei theologischen Aemtern 1923. (104)

Staerk, W., Religion und Politik im alten Israel. 1905. (43)

Stave, E., Der Einfluss d. Bibelkritik auf d. christliche Glaubensleben. 1902. (30)

Stephan, H., Der Pietismus als Träger des Fortschritts in Kirche, Theologie und allgem. Geistesbildung. 1908. (51)
— Religion und Gott im modernen Geistesleben. 1914. (78)

Stöcker, Lydia, Die Frau in der alten Kirche. 1907. (47)

Ströle, A., Carlyles Sartor Resartus 1913. (72)

Stübe, R., Das Zeitalter des Confucius. 1913. (75)

Thomsen, P., Die neueren Forschungen in Palästina-Syrien und ihre Bedeutung für den Religionsunterricht 1925. (114)

Tillich, P., Kirche und Kultur. 1924. (111)

Titius, A., Der Bremer Radikalismus. 1908. (54)

Traub, F., Rudolf Steiner als Philosoph und Theosoph. 2. Aufl. 1921. (91)

Troeltsch, E., Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie. 1900. (20)

Vischer, E., Albrecht Ritschls Anschauung von evangelischem Glauben und Leben. 1900. (18)
— Die Zukunft d. evangelisch-theologischen Fakultäten. 1913. (71)
— Albrecht Ritschl. Zu seinem 100. Geburtstag. 1922. (103)

Völker, K., Die Stellung der praktischen Theologie in der theologischen Wissenschaft. 1921. (96)
— Die religiöse Wurzel des englischen Imperialismus. 1924. (108)

Völter, D., Der Ursprung des Mönchtums. 1900. (21)

Volz, P., Das Neujahrsfest Jahwes. 1912. (67)
— Das Dämonische in Jahwe. 1924. (110)

Weinel, H., Paulus als kirchlicher Organisator. 1899. (17)

Weinreich, O., Neue Urkunden zur Sarapis-Religion. 1919. (86)

Wenck, K., Die heilige Elisabeth. 1908. (52)

Wernle, P., Paulus als Heidenmissionar. 2. Aufl. 1909. (14)
— Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrh. 1904. (40)
— Lessing und das Christentum. 1912. (69)
— Melanchthon und Schleiermacher. 1921. (98)

Wielandt, R., Das Programm der Religionspsychologie. 1910. (62)

Wildeboer, G., Jahvedienst und Volksreligion in Israel in ihrem gegenseitigen Verhältnis. 1899. (15)

Wrede, W., Charakter und Tendenz des Joh.-Evang. 1903. (37)

Zickendraht, K., Kants Gedanken über Krieg und Frieden. 1922. (99)

Ziller, F., Die biblischen Wunder in ihrer Beziehung zu den biblischen Welt- und Gottesvorstellungen. 1904. (38)

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN